

# LA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN EN MARX. BASES PARA SU ESTUDIO (I) \*

Por FÉLIX ORTEGA

Estamos asistiendo, de un tiempo a esta parte, a un espectacular auge y actualización de la educación marxista. Varios sectores y dimensiones educativos se ven invadidos por ideas provenientes de la educación marxista (tal sucede con la educación profesional, el personalismo educativo y el autoritarismo en la educación, así como con lo que se ha dado en llamar "análisis institucional"), y sus pedagogos, algunos fallecidos hace tiempo, disfrutan hoy de un amplio consenso entre los cultivadores de la educación (Makarenko, Blonskij y Suchodolski son, para no citar más, los más destacados).

Al margen de otras consideraciones, el hecho más sorprendente es la total ausencia de estudios sobre el alcance y significado de la educación en el fundador del marxismo. Y es sorprendente porque, bajo ideologías y *praxis* a veces contrapuestas, hallamos la conceptualización de educación marxista. Lo que viene a revelarnos la despreocupación por investigar qué pensó realmente Marx de la educación. Esto afecta de modo muy principal a nuestro contexto social más inmediato.

---

\* He de hacer constar que, cuanto en estas páginas afirmo está al margen de cualquier implicación política. Me atengo, *única y exclusivamente*, a analizar las bases filosóficas y sociológicas del marxismo con vistas a sus consecuencias educativas. Cualquier conclusión que se infiera fuera de este contexto, está plenamente ajena a la intención inicial del autor.

Me creo en el deber —tanto científico como personal—, después de haber analizado con algún detenimiento la concepción educativa de Marx, de señalar dos hechos incuestionables: primero, que la educación en Marx no se confunde con las *praxis* educativas de los países comunistas que conocemos hoy; segundo, que en el sistema ideológico de Marx encontraremos conceptos y estructuras educativas plenamente válidas para nuestros propios sistemas y esquemas de educación, siempre y cuando tengamos un mínimo de *apertura* científica.

El método de trabajo que he seguido, sobre todo en la primera parte de este estudio, en que había de enfrentarme con la teoría marxista, es el que denomino *genético-diacrónico-estructural*. Es decir, un método que persigue llegar a la estructura de un determinado pensamiento, corriente o sistema ideológico-científico a través de la génesis y evolución histórica de ese pensamiento, corriente o sistema. Con lo cual, la estructura final que se obtiene es, por un lado, *reasuntiva* de la dinámica anterior del pensamiento; mas, a la vez, está *liberada* de las contradicciones que acechaban la dialéctica de ese pensamiento, siempre que se haya dado en el pensador una *concientización* de su contradicción o contradicciones.

Este método es el mismo que sigue la exposición de la primera parte de esta investigación —“La teoría marxista”—. En ella se sintetizan los fundamentos indispensables para situar comprensivamente a los tres apartados siguientes: “Educación y marxismo”, “Aporías de la fundamentación filosófica de la educación marxista” y “Marxismo y educación actual”.

Que sirva de estímulo y aliciente para que otros continúen investigando en este campo, ha sido el casi exclusivo móvil que me ha llevado a publicar las páginas que siguen.

## I. LA TEORÍA MARXISTA

### 1.1. *El hegelianismo de Marx. Las dos etapas de su pensamiento*

La teoría marxista es profundamente *práctica*. Y ello en un doble sentido. Primeramente, porque la teoría de Marx nace de una experiencia vivida, de una afectación radical en su persona de aquellas situaciones por las que va pasando. En segundo lugar, porque las decantaciones vitales de esa experiencia originan unas formulaciones lógicas que, al tiempo que cumplen una función semiótica, significacional, aspiran a incidir sobre la realidad significada, transformándola. Podemos “decir que la filosofía de Marx es una reproducción de su vida”<sup>1</sup>; pero, a la par, y si no prioritariamente, es también una *teoría transformativa* del mundo y de la sociedad.

En esta vida de Marx, tan importante para llegar a conocer su pensamiento, hay, dentro del continuo que es el flujo existencial, dos claras etapas, separadas por la “ruptura epistemológica” de que habla Althusser.

*Primera etapa (1818-1845)*: Se caracteriza por una progresiva liberación de pseudo-realidades “alienadoras”: liberación de la religión, liberación de la filosofía incapaz de transformar lo real (como le demostró su pugna periodística en el “*Rheinische Zeitung*”), liberación del respeto al Estado y del primado de lo político (generada por la advertencia de dos hechos: la incapacidad alemana para llevar a cabo una revolución política y la capacidad derivada de esa impotencia para emprender la propia Alemania una revolución radical. Revolución radical que no es otra que la *revolución social*, a la que

---

<sup>1</sup> J. Y. CÁLVEZ, *El pensamiento de Carlos Marx*, Madrid, Taurus, 1963, página 17.

Marx concede su confianza después de los contactos mantenidos con el movimiento obrero de París).

Nótese que, a partir de la primera liberación marxista —liberación de la religión—, tiene lugar en su vida un mecanismo similar a la transferencia psicoanalítica, que le conduce a desligarse de todo aquello que indique absoluto, trascendencia o supraestructura.

Por otra parte, Marx recorre un proceso que va de lo más abstracto y universal para llegar a lo más concreto en la liberación de que venimos hablando. Desde la religión al Estado, pasando por los escalones intermedios de que se libera Marx, hay, sin duda, diferencias concrecionales. Con ello, nuestro pensador incoa lo que va a ser característico de su segunda etapa: la *praxis* y el análisis “científico” de la dialéctica de lo “real”.

*Segunda etapa (1845-1883):* No hay ya en Marx ni revolución política, ni ideología, ni supraestructura capaz de transformar lo real. Es la *praxis* misma quien, en su movimiento dialéctico, se encargará de ello.

La publicación de las *Tesis contra Feuerbach* y *La ideología alemana*, en 1845, marca un hito decisivo en la construcción del marxismo.

Materialismo dialéctico e histórico, identificación de ambos con el movimiento comunista del proletariado, unión de teoría y *praxis*, revolución social, lucha de clases, dictadura del proletariado...: he ahí la conquista —el marxismo— de esta segunda etapa.

En 1848, juntamente con Engels, publica Marx el *Manifiesto comunista*. En él, el marxismo se ha constituido ya como una teoría *práctica*, que rechaza tanto la ideología como la acción sentimental carente de ideas.

Marx, que ha unido teoría y *praxis*, y que ha identificado el movimiento obrero con el proceso dialéctico de lo real, no puede por menos que mantenerse junto al movimiento obrero en pro de su liberación. Ha llegado ya, mediado el siglo, a la



concepción de la “alienación” económica como la principal alienación que afecta al hombre. Mejor aún, y para ser más precisos: descubre que en lo real se da una *contradicción* primordial basada en las relaciones de producción. La ciencia económica burguesa —Economía Política— se ha desentendido de ello. De ahí su crítica a tal ciencia en dos de sus obras básicas: *Crítica de la economía política* (1859) y el “Libro I” de *El Capital* (1867).

La Primera Internacional, los enfrentamientos en ella de proudhonianos y bakunistas, la escisión producida por la guerra franco-prusiana en la Internacional, van perfilando la vida y la teoría marxista. La Comuna de París es instructiva para el padre del marxismo: como germen de la sociedad futura y como fracaso de la falaz revolución social anarquista, desorganizada, no basada en una concepción racional. Era preciso, según Marx, implantar una dictadura del proletariado como primer paso en la consecución de la realización del comunismo.

En resumen, la vida de Marx complica los elementos esenciales de su pensamiento. Son éstos los puntos de unión entre su vida y su teoría:

Paso 1: Liberación personal de las “alienaciones” del hombre, que le lleva a descubrir la esencia misma del marxismo.

Paso 2: La contradicción fundamental de lo real radica en las relaciones de producción y en su control por la clase dominante.

Paso 3: La revolución social y la lucha de clases superarán la contradicción.

Paso 4: La dictadura del proletariado y la sociedad comunista serán el fin de la evolución dialéctica.

Todo ello impregnado de un método, el *dialéctico*.

En íntima conexión con su vida, se halla enraizado en Marx el problema de su hegelianismo y de las etapas de su pensamiento.

A tres podemos reducir las posturas acerca del influjo de Hegel en Marx:

Los pensadores que defienden el Marx ético, conceden especial relieve a los *Manuscritos del 44*, en los que se hallaría la base primera de *El Capital*. Un fundamento humanista penetrado de dialéctica hegeliana sería el sustrato de toda la teoría marxista. Socialistas occidentales y católicos se encuentran en esta línea: Rubel, Thier, Yves Cálvez y el propio Lefèvre.

Otros, como Naville y Axelos, ven un Marx joven cuyo pensamiento se caracterizaría por la crítica a Hegel y a su concepto de "alienación", superado posteriormente.

Finalmente, los estructuralistas, como Althusser o Godelier, separan con solución de continuidad el Marx joven, implicado todavía en la filosofía y la ideología del Marx adulto y maduro, creador del materialismo histórico y alejado de todo humanismo.

Resulta incuestionable que el Marx joven (hasta 1845) está impregnado de hegelianismo y de la filosofía feuerbachiana. Critica a Hegel y sigue a Feuerbach, con lo que el hegelianismo de Marx surge en oposición a Hegel. Según Althusser, "el joven Marx *no fue jamás hegeliano*, sino primeramente kantiano-fichteano, luego feuerbachiano"<sup>2</sup>. Siguiendo a Althusser, admitiremos los *Manuscritos del 44* como punto culminante de la contradicción del pensamiento del Marx joven, obra en la que se sintetizan Hegel y Feuerbach y de la que va a salir la "revolución" del pensamiento marxista, dando lugar al Marx maduro, al Marx *marxista* —valga la redundancia<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> L. ALTHUSSER, *La revolución teórica de Marx*, México, siglo XXI, 1970<sup>5</sup>, pág. 26.

<sup>3</sup> ALTHUSSER, *op. cit.*, págs. 26 sigs.

La “ruptura epistemológica” entre ambas etapas se produce en 1845, con la aparición de dos obras básicas de Marx: *Tesis contra Feuerbach* y *La ideología alemana*.

Todavía habrá de pasar un período, que va de 1845 a 1857, para que llegue Marx a la madurez. Es la etapa de la *maduración*. Obras como el *Manifiesto comunista* y *Miseria de la filosofía* son producto de esta fase.

Los escritos posteriores a 1857 pertenecen al período de madurez.

Pudiera entonces pensarse que el método dialéctico sería, al menos, herencia de Hegel. Pero es Althusser quien también ha respondido que se trata de una ficción considerar “que la dialéctica hegeliana pueda dejar de ser hegeliana y llegar a ser marxista por el simple milagro de una ‘extracción’ ”<sup>4</sup>. La dialéctica en Hegel está “mistificada”; Marx trata de hacer una dialéctica racional. Porque aquella mistificación no es mera envoltura, sino consustancial a la dialéctica hegeliana. Marx no invierte a Hegel y a su dialéctica, como se ha repetido insistentemente, sino que transforma radicalmente tal dialéctica.

Tal planteamiento coincide con lo escrito por el propio Marx en la “Nota final a la segunda edición alemana” de *El Capital* (1873): “Para Hegel el movimiento del pensamiento, personificado con el nombre de idea, es el demiurgo de la realidad, la cual no es más que la forma fenomenal de la idea. Por el contrario, para mí el movimiento del pensamiento no es más que el reflejo del movimiento real traspuesto y traducido en el cerebro humano”<sup>5</sup>.

Lukács, por el contrario, llega a conclusiones distintas a las de Althusser. Critica la “leyenda reaccionaria” del período teológico de Hegel, dado que éste no parte de místico o teólogo alguno, sino de la Ilustración francesa y de Kant. Punto éste en el que Althusser tendría entonces que admitir la innegable relación del Marx joven con Hegel, ya que ambos parti-

<sup>4</sup> ALTHUSSER, *op. cit.*, pág. 73.

<sup>5</sup> K. MARX, *El Capital*, Madrid, EDAF, 1967, t. I, pág. 14.

rían de Kant. Cita Lukács en su favor a Lenin: "Es imposible comprender plenamente *El Capital* de Marx, y especialmente su primer capítulo, sin haber estudiado y comprendido *toda* la lógica de Hegel"<sup>6</sup>. Podría incluso haber invocado Lukács al mismo Marx, que un poco después del texto anteriormente transcrito se declara "discípulo del gran pensador" que fue Hegel<sup>7</sup>.

Gurvitch piensa, al igual que Jean Wahl (*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1951), que la dialéctica hegeliana está mistificada. Piensa que su dialéctica es una vuelta a la *perikhóresis* plotiniana, a un concepto inmanentista en el que la Idea se sume en un proceso dialéctico que conduce al Espíritu Absoluto. Tal dialéctica lleva a Hegel a concebir el Estado como encarnación de la Idea<sup>8</sup>.

Sin embargo, Lukács, no admite este planteamiento. Cree, contrariamente, en la base kantiana —admitida también por Althusser— tanto de Marx como de Hegel. Y ello en dos sentidos: primero, porque Hegel concibe los problemas sociales principalmente como problemas morales; segundo, porque el problema de la práctica —o sea, de la transformación de la realidad social por el hombre— es el problema central de su pensamiento<sup>9</sup>. Pueden inferirse de esto las conexiones de Hegel y Marx.

Hay, a mi parecer, dos épocas claras en el pensamiento de Marx. En la primera de ellas, anterior a 1845, cabe distinguir un primer período de influjo racionalista-liberal (período kantiano-fichteano). Un segundo momento dentro de esta primera época (1842-1845) es de inspiración racionalista-comunitaria, en que Feuerbach deja sentir su orientación: es el Marx del "humanismo" ideológico y de la "alienación". Mas

---

<sup>6</sup> G. LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, México, Grijalbo, 1963, pág. 540.

<sup>7</sup> MARX, *El Capital*, edic. cit., t. I, págs. 14-15.

<sup>8</sup> G. GURVITCH, *Dialectique et Sociologie*, Paris, Flammarion, 1962, páginas 72 y sigs.

<sup>9</sup> LUKÁCS, *El joven Hegel...*, cit., pág. 39.



también está Hegel presente en esta etapa. Que la problemática que Marx aborda no sea hegeliana, como afirma Althusser, lo admitimos. Pero, existe, al menos, una semejanza metódica, formal, con la dialéctica hegeliana en toda la obra del Marx de esta época. Es más: el propio Feuerbach, pese a toda su crítica a Hegel, seguía moviéndose dentro de la filosofía de éste. Sólo que se trataba ahora del ataque del hegelianismo de izquierdas —al que pertenecía Feuerbach— contra Hegel. La “izquierda hegeliana”, a la que también pertenece Marx en estos años, no hace sino atacar a la teoría del maestro, pero dentro de su mismo sistema conceptual.

A partir de 1845, comienza el pensamiento de Marx a atisbar nuevos rumbos. Se produce, por decirlo así, un “proceso revolucionario” en su mismo pensamiento, consecuencia de la “dialéctica” de las “contradicciones” que en su mente había forjado la “sobredeterminación” de pensamientos contradictorios entre sí y, principalmente, contradictorios con la *praxis*. Este, digamos, materialismo dialéctico de su mente, origina una *nueva* estructura mental y una nueva formalización científico-ideológica: el *marxismo* en cuanto ciencia de lo real, la ciencia de las “formaciones sociales”. Continuando con la aplicación del propio marxismo a la interpretación de la obra de Marx, tendremos que admitir que las liberaciones sucesivas que en su vida va haciendo de las ideologías, junto con la permanencia en su pensamiento de una base kantiano-fichteana-feuerbachiana, produjeron en Marx una contradicción de grado tal que fue la que determinó la “revolución” de su pensamiento. Marx fue, por tanto, un “eslabón” en la cadena, y el “eslabón más débil”, como diría Lenin. Él fue quien trastocó la filosofía y la ciencia de una época, precisamente por acumularse en su persona unas circunstancias existenciales que produjeron la contradicción suma y el proceso subvertidor consiguiente.



## 1.2. *Proceso constitutivo de la teoría marxista*

En el origen del pensamiento de Karl Marx se halla el problema de la alienación humana, una alienación que para él era profundamente *ideológica*. Con este arranque inicial, Marx llega a la *praxis* y en ella encuentra la “alienación económica”. O, para ser más exactos con su pensamiento, se topa con el núcleo esencial de la historia, según él: la *economía*. “Esta concepción [marxista] de la historia tiene por base el desarrollo del proceso real de la producción, partiendo de la producción material de la vida inmediata”, escribía Marx en *La ideología alemana*<sup>10</sup>. Desde la alienación ideológica hasta la *praxis* económica, existe en Marx algo unitario: el *método dialéctico*. Mas, también el método, la dialéctica, hállase en Marx sometido a una evolución transformativa. El método dialéctico llega radicalmente trastocado a las últimas fases del pensamiento marxista. Nunca más, a partir de 1845, lo fundamentará Marx en la alienación feuerbachiana o en las ideologías humanistas. El método marxista se confundirá con la propia teoría; método y teoría que no serán otros que el materialismo dialéctico y el materialismo histórico. La dialéctica, en Marx, es mucho más que un método: es la realidad misma trasformada en dialéctica. En la realidad —y por realidad hay que entender, en este contexto marxista, un concepto de lo real previo a las *Investigaciones lógicas* de Husserl: lo que se halla fuera de la mente— se encuentra el fundamento mismo de la dialéctica y, por lo tanto, de la evolución histórica. La ciencia, el “conocimiento científico”, no será obra de la mente humana; antes bien, consistirá dicho conocimiento en la percatación perceptual de la dialéctica que afecta a la realidad y en la actuación al tiempo sobre ese proceso dinámico de lo real. Las palabras que más arriba cité de Marx son sufi-

---

<sup>10</sup> MARX y ENGELS, *L'idéologie allemande*, Paris, Edit. Sociales, 1962, página 57.

cientemente expresivas de todo ello: "... para mí el movimiento del pensamiento no es más que el reflejo del movimiento real traspuesto y traducido en el cerebro humano"<sup>11</sup>.

Esta apretada síntesis refleja el proceso seguido por el pensamiento de Marx. Vamos a detenernos brevemente en cada uno de los pasos atravesados por Marx en la construcción del marxismo, para hacer especial hincapié en la dialéctica.

#### a) *Las alienaciones humanistas*

El comienzo de Marx es humanista, por influjo de la izquierda hegeliana, sobre todo de Feuerbach. Para Marx, el hombre de su época no es pleno. Está desarrollado parcialmente. Es unilateral. El hombre vive "alienado" en su circunstancia.

Hegel había hablado también de alienación, pero dentro de su Idealismo absoluto: el yo-sujeto proyecta al yo-sustancia (verdad), y éste pasa a ser exterior a uno mismo. El yo-sustancia se ha reificado y cosificado y aparece "ajeno", "alienado" a uno mismo. Espíritu y realidad se han divorciado; el sujeto espiritual se ha alienado del objeto material al que quiere recuperar.

Feuerbach desciende algo más en su concepto de alienación. Para él, la humanidad no ha tomado conciencia de su propia esencia. Como no puede reconocer en sí misma su esencia, la humanidad se desdobla y proyecta aquella esencia en un ser superior al que llama Dios. Esta fase es la negación hegeliana. El hombre precisa de la negación para anular el dualismo alienante de la religión y recobrar así la riqueza entitativa de que se ha desprendido, para reemplazar el amor ficticio e ilusorio a Dios por el amor real al género humano. La alienación feuerbachiana es religiosa; desaparece con la absolutización del hombre. Del Espíritu Absoluto de Hegel,

<sup>11</sup> MARX, *El Capital*, t. I, pág. 14.

Feuerbach ha descendido al hombre, pero un hombre también absoluto. Hay, sin embargo, en él, un cambio fundamental de perspectiva: la alienación se pierde cuando el hombre abandona esferas trascendentes al mundo del aquí y del ahora.

El paso hacia lo concreto, en este orden de cosas, lo va a dar Marx. La alienación no constituye para él el momento dialéctico de la ruptura entre el espíritu y la realidad, ni tampoco la pérdida de la esencia humana en una realidad trascendental. La alienación se produce, según Marx, en *situaciones concretas*, en *procesos históricos singulares*, en hombres de carne y hueso que se han perdido a sí mismos. En estas situaciones es donde deben buscarse las alienaciones. Y ya no es el pensamiento, sino la *praxis*-teórica, la acción racional, quien ha de suprimir toda alienación. Marx comienza pensando, como Feuerbach, que es la alienación religiosa la principal que afecta al hombre, para terminar con un planteamiento radicalmente distinto a cualquier otro habido con anterioridad en la historia de la humanidad.

*La alienación religiosa:* La alienación religiosa es para Marx algo secundario: "la crítica religiosa se transforma en crítica social"<sup>12</sup> en él. Así aparece en su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (trad. cast. en Edic. Nuevas, Buenos Aires, 1965), perteneciente todavía al período de juventud (1843). El Estado cristiano es una contradicción en sí, al reunir, a un tiempo, normas profanas con privilegios religiosos. Y tal contradicción permanece aun cuando Iglesia y Estado se separan, ya que no desaparece la bipolaridad ciudadano-hombre de religión privada. Pero, si la religión es alienante, el fundamento de la alienación no está en ella misma, sino en las circunstancias mundanas que la hacen necesaria o posible. Puede decirse que para Marx la religión es un desplazamiento, a escala trascendente, de mecanismos de defensa contra la

---

<sup>12</sup> ARVON, H., *El marxismo*, Madrid, ZYX, 1966, pág. 44.

circunstancia en que se vive. De ahí que los modos de alienación religiosa sean dos: la *resignación* (conciliación en un más allá) y la *justificación* trascendente de injusticias sociales<sup>13</sup>. La religión es incapaz de transformar el mundo (es “el opio del pueblo”). En Marx, “la religión ... aparece como una simple superestructura. El carácter místico y trascendente de la religión refleja la impotencia del hombre para comprender el carácter profundamente humano de la vida social”<sup>14</sup>.

*La alienación política:* En la *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel* (1843), Marx critica a éste de mistificación, al asignar como fin último de la Idea el Estado. El Estado es, en Hegel, la “sustancia ética autoconsciente”, lo racional “en sí” y “para sí”. La sociedad, según Hegel, se subordina al Estado.

Marx adopta una postura claramente contraria a la hegeliana. “Solamente —escribe en *La Sagrada Familia*— la superstición política engendra aún hoy la ilusión de que la vida civil necesita ser integrada por el Estado; siendo así que, al contrario, en la realidad, es el Estado el que es mantenido por la vida civil”.

En *La cuestión judía* (1844), nos ofrece también la postura antiestatal que le caracteriza. Aquí lo hace en pugna con su antiguo amigo Bruno Bauer, distinguiendo la alienación religiosa de la política.

En *Miseria de la filosofía* (1847), atribuye Marx la existencia del Estado a las clases sociales. Y, en el *Manifiesto comunista* (1848), acusa al Estado burgués de ser un instrumento de la clase dominante.

Para Engels, en *Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, el Estado aparece a partir de la situación en que la sociedad se divide en clases. La incapacidad para superar sus luchas lleva a la sociedad a recurrir a una instancia

<sup>13</sup> CÁLVEZ, *op. cit.*, pág. 85.

<sup>14</sup> ARVON, *op. cit.*, pág. 45.



superior que es el Estado. Desaparecidas las clases —aspiración fundamental del marxismo—, el Estado se hace innecesario.

*La alienación social:* Si el Estado es incapaz de representar a la sociedad, conciliando los intereses públicos con los privados, es resultado de que la sociedad está profundamente dividida en clases. El Estado se convierte así en un instrumento al servicio de la clase dominante.

La formación social históricamente dada, caracterizada por la *oposición y lucha* de clases, es la capitalista, y contra ella se dirige Marx. La alienación social estriba en ella en la oposición entre una aparente sociedad universalista y la real escisión interna en clases antagónicas. La conciliación sólo será posible gracias a una *nueva clase*, el proletariado, mediante la revolución que ha de llevar a cabo.

*Alienación ideológica:* Al tiempo que se producía en Marx el concepto de alienación religiosa, y como consecuencia de sus pugnas periodísticas en el "Rheinische Zeitung", llegaba a otro concepto, el de alienación *ideológica*. Para Bauer, es el espíritu quien, en su autocrítica, en la conciencia de sí mismo, se purifica. Se convierte el espíritu en crítica, y, al modo kantiano y hegeliano, se trascendentaliza a través de un proceso especulativo que lleva a la liberación del hombre de su alienación.

Marx, en su obra *La Sagrada Familia*, se coloca en una actitud diametralmente opuesta. La conciencia no es autónoma y sólo recibe su sentido en un contexto histórico (con lo que Marx intuye ya el materialismo histórico). Hacer de las ideas valores independientes, es sugerir a los hombres una falsa representación de sí mismos; es una mistificación.

La conciencia autónoma es producto, según Marx, de dos fenómenos: la división del trabajo, que da lugar a un trabajo intelectual separado del manual, posibilitando a los intelectuales concebir la conciencia fuera de sus ligazones reales; por otra parte, hace falta una clase cuya existencia no se



justifique ya por la vida económica y que, sin embargo, trate de sobrevivir justificándose por medio de su conciencia (los intelectuales).

En el *Manifiesto*, Marx ve la alienación ideológica como una propagación que la clase dominante hace de sus ideas a la clase dominada, hasta que ésta las acepta. Con ello, se le impide reconocer con claridad sus intereses de clase.

#### b) *El hombre en la "praxis" económica*

A partir del momento en que en el pensamiento de Marx se produce la "ruptura epistemológica", la "variación cualitativa", no hay más alienación ni humanismo en su obra. Nace el marxismo, en sentido estricto. Y lo hace con la pretensión de ser un estudio *científico* de la *praxis*-teórica, de los procesos dialécticos de lo real. Como la ciencia de la historia de las "formaciones humanas".

Con la publicación de *La ideología alemana* en 1845, Marx se centra en la *praxis* y en su movimiento dialéctico. Y esa *praxis*, esas "formaciones sociales", están constituidas por relaciones de producción.

Numerosos pasajes de *El Capital* nos hablan de la "unilateralidad" del hombre en las relaciones de producción dentro de la sociedad capitalista. Relaciones de producción que han sido históricamente determinadas y, en virtud de ello, pueden ser modificadas.

La declaración explícita de que ya no se centrará el marxismo en problemas humanísticos —ya que cualquier humanismo es una ideología— la encontramos en el mismo Marx. En el Libro I de *El Capital*, en el Apéndice que lleva por título "Notas marginales al 'Tratado de Economía política' de Adolfo Wagner", escribe tajantemente Marx:

... mi método *analítico* no parte del hombre, sino de período social económicamente dado <sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> MARX, *El Capital*, t. I, pág. 861.

Para Marx, la situación del hombre en la *praxis* económica es de *miseria*. La causa de todo ello radica en la *división del trabajo* que engendra el *capitalismo* y la *propiedad privada*. Las soluciones a este estado de cosas se hallan en la misma *praxis*, pues las contradicciones reales y sobredeterminadas que en ella se dan originan la *revolución social* del proletariado, única clase consciente de la contradicción básica de la sociedad. Esta revolución se encamina a dar el salto cualitativo que conduzca a la *sociedad comunista*.

Me referiré solamente a unos cuantos pasajes de *El Capital* que tratan la situación del hombre en la *praxis* económica, para hacer ver cómo Marx enjuicia la misma.

El sistema de producción capitalista reposa en general sobre el hecho de que el trabajador vende su fuerza como una mercancía. La división del trabajo reduce esta fuerza a la aptitud detallista para manejar una herramienta fragmentaria. Por consiguiente, desde el momento en que el manejo de la herramienta recae sobre la máquina, el valor de cambio de la fuerza de trabajo se desvanece al mismo tiempo que su valor de uso <sup>16</sup>.

Allí donde la marcha conquistadora de la máquina progresa lentamente, aflige con una miseria crónica a las filas obreras obligadas a hacerle competencia; en donde es rápida, la miseria llega a ser aguda y hace terribles estragos” <sup>17</sup>.

No es, sin embargo, la máquina lo que Marx ataca, sino las relaciones de producción en que se emplea. Es necesario

... que los obreros, aprendiendo a distinguir entre la máquina y su empleo capitalista, dirijan sus

---

<sup>16</sup> MARX, *El Capital*, t. I, pág. 45.

<sup>17</sup> MARX, *op. cit.*, t. I, pág. 452.

ataques no contra el medio material de producción, sino contra su modo social de explotación<sup>18</sup>.

La miseria humana se debe a la división del trabajo y a la propiedad privada:

Ante todo es evidente que el obrero parcial transforma su cuerpo entero en órgano exclusivo y automático de la misma y única operación simple que él ejecuta mientras dure su vida...<sup>19</sup>.

Si [la manufactura] desarrolla la especialidad aislada hasta el punto de hacer de ésta un virtuosismo a expensas de la potencia de trabajo integral, también empieza a hacer una especialidad de la falta de todo desarrollo<sup>20</sup>.

Todo se debe a la "autoridad absoluta del capitalista sobre unos hombres transformados en simples miembros de un mecanismo que le pertenece a él"<sup>21</sup>.

Así resulta que, mientras que es una necesidad histórica el modo de producción capitalista, que transforma el trabajo individual en social,

... en las manos del capital, esta socialización del trabajo aumenta las fuerzas productivas únicamente para explotarlo con más provecho<sup>22</sup>.

Tal estado de cosas se debe a la génesis de todo capitalismo:

En los anales de la historia real ha sido siempre la conquista, la esclavitud, el robo a mano armada, el reino de la fuerza bruta, quienes han triunfado... La

---

<sup>18</sup> MARX, *op. cit.*, t. I, pág. 449.

<sup>19</sup> MARX, *op. cit.*, t. I, pág. 358.

<sup>20</sup> MARX, *op. cit.*, t. I, pág. 369.

<sup>21</sup> MARX, *op. cit.*, t. I, pág. 375.

<sup>22</sup> MARX, *op. cit.*, t. I, pág. 354.

totalidad del desarrollo, que abarca conjuntamente la génesis del asalariado y del capitalista, tiene como origen la servidumbre de los trabajadores; el progreso que realiza consiste en cambiar la forma de esclavitud, en metamorfosear la explotación feudal en explotación capitalista<sup>23</sup>.

c) *Dialéctica marxista*

El concepto de la "dialéctica" era ya antiguo en la Historia de la Filosofía. Para los griegos, constituía un proceso intelectual originado por una controversia entre dos expositores que defienden puntos de vista u opiniones distintos. En la discusión, modifican sus opiniones, llegando a una síntesis de ellas, más cercana a la verdad que las posiciones iniciales. Esta síntesis aparece luego como una tesis, a la que se enfrenta una antítesis, para llegar así a una nueva síntesis. El proceso se va repitiendo en una afanosa conquista agonística de la verdad.

Pero, la dialéctica más moderna, y que más va a influir, en principio, sobre Marx, es la dialéctica hegeliana. Simplificando mucho, la dialéctica hegeliana está sumamente reducida en sus términos y polarizada en la dirección del espíritu. En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel plantea su dialéctica en la relación amo-esclavo, que, al oponerse, dan lugar como estadio final al estoico. Este es un nuevo punto de partida de la evolución dialéctica. Los tres momentos de la dialéctica hegeliana —amo, esclavo y estoico— constituyen una tricotomía que suele denominarse con los términos tesis, antítesis y síntesis; si bien Hegel utiliza otra denominación: *afirmación, negación y negación de la negación*. La relación entre la afirmación y la negación es la *alienación*, ya que en la negación no se reconoce la afirmación y es extraña a sí misma. No

---

<sup>23</sup> MARX, *op. cit.*, t. I, págs. 756-757.

hace falta añadir que la negación es el esclavo, el cual se halla alienado, por no reconocerse en él al amo.

Esta dialéctica hegeliana viene a reducirse a un devenir del Absoluto, del Espíritu en busca de sí mismo. No es poca la resonancia de esta idea hegeliana del devenir con el sistema de las emanaciones del Uno neoplatónico, en el que a través de la *perikhóresis*, como antes vimos, el Uno se despliega en emanaciones que van desde el *noûs* a la materia, para volver de ésta, a través de la *epistrophé*, nuevamente al Uno. El Espíritu, en Hegel, es activo, se despliega incesantemente en progresiva autodeterminación, pero sin perder la unidad en la multiplicidad, ya que resuelve en sí mismo los contrarios. No está lejos, en este sentido, de Nicolás De Cusa y de su *unio contrariorum*. Resulta, pues, que "la dialéctica hegeliana se torna una historia de los conceptos, de la idea y del espíritu"<sup>24</sup>.

Ha sido el propio Marx quien ha manifestado que su dialéctica es distinta de la hegeliana:

No sólo es diferente en su base mi método dialéctico del hegeliano, sino que es exactamente su contrario<sup>25</sup>.

Continúa luego Marx diciendo que, mientras que para Hegel es el pensamiento quien da vida a la realidad, para él es el pensamiento un mero reflejo de lo real. No ya la idea, sino la realidad extramental, es la base de la dialéctica marxista. Lo que a ella le importa es el movimiento de lo real, las mutaciones que en la realidad se operan, y no la dinámica del espíritu que en su autodación progresa.

Al hablar de las relaciones entre Hegel y Marx apuntamos algunas diferencias existentes entre sus respectivos métodos. Concretemos ahora tales diferencias:

---

<sup>24</sup> J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Herder, t. II, 1967<sup>2</sup>, pág. 260.

<sup>25</sup> MARX, *El Capital*, t. I, pág. 14.



*La dialéctica hegeliana es mística y la marxista racional, o, al menos, aspira a serlo. Es Marx quien señala esta distinción: "Por mucho que Hegel... mistifique la dialéctica, no obsta para que haya sido el primero en exponer su movimiento de conjunto. En él la dialéctica anda de cabeza; basta con volver a ponerla de pie para encontrar su fisonomía completamente natural"*<sup>26</sup>. Podría pensarse, como frecuentemente se hace, que la dialéctica marxista es la *inversión* de la hegeliana. Pero esta inversión no se da en lo que respecta a "la naturaleza de los objetos a los cuales se trata de aplicar un mismo método (el mundo de la Idea en Hegel, el mundo de lo real en Marx)"; por el contrario, la "inversión" afecta a "la naturaleza de la dialéctica considerada en sí misma, es decir, el problema de sus estructuras específicas"<sup>27</sup>.

*Complejidad de la contradicción marxista.* Mientras Hegel reduce a una simplicidad de términos la dialéctica (afirmación-negación), Marx hace intervenir una serie mayor de circunstancias complejas que influyen sobre la contradicción principal Capital-Trabajo. Lo cual obedece a dos concepciones bien distantes de la historia y de la sociedad. Hay, como afirma Althusser, una contradicción "*sobredeterminada*" en la dialéctica marxista. Es decir, que la contradicción, en Marx, está "determinada por los diversos niveles y las diversas instancias de la formación social que ella anima: podríamos decir: *sobredeterminada en su principio*"<sup>28</sup>. Más adelante, Althusser distingue entre una "*contradicción principal* y las contradicciones secundarias". Que "supone inmediatamente la existencia de muchas contradicciones (...) en un mismo pro-

<sup>26</sup> MARX, *El Capital*, t. I, pág. 15.

<sup>27</sup> ALTHUSSER, *La revolución teórica de Marx*, cit., pág. 75.

<sup>28</sup> ALTHUSSER, *op. cit.*, pág. 81.

ceso". Ello nos "remite en consecuencia a la existencia de un proceso complejo"<sup>29</sup>.

*Los términos que entran en contradicción en la dialéctica marxista son también distintos de los hegelianos.* Marx hace la anatomía de la sociedad capitalista, y en ella descubre los términos fundamentales de la contradicción: "grado de desarrollo de las *fuerzas de producción*, estado de las *relaciones de producción*". En este sentido, y hablando de la dialéctica que lleva de unas formas de producción a otras, Marx escribe:

Se ve que el momento de una crisis de este género ha llegado cuando se profundizan la contradicción y la oposición entre las relaciones de distribución y, por tanto, el aspecto histórico definido de las *relaciones de producción* correspondiente y las *fuerzas productivas*, la capacidad de producción y el desarrollo de sus agentes. El desarrollo material de la producción y su forma social entran entonces en conflicto<sup>30</sup>.

El Estado, por otra parte, ya no es la realidad de la Idea: es un instrumento coercitivo al servicio de la clase dominante. He aquí, por tanto, otro elemento clave de la contradicción marxista, el concepto de *clase social*.

*Las relaciones entre los términos de la contradicción son también distintos de los hegelianos.* Efectivamente, los nuevos términos descubiertos por Marx se agrupan en: "*estructura* (base económica: fuerzas de producción, relaciones de producción)", y "*superestructura* (el Estado y todas las formas jurídicas, políticas e ideológicas)". En estas relaciones se da "la

<sup>29</sup> ALTHUSSER, *op. cit.*, pág. 160.

<sup>30</sup> MARX, *El Capital*, t. II, págs. 1335-1336. Subrayados míos.

determinación en última instancia por el modo de producción (económico)", y, por otra parte, "la autonomía relativa de las superestructuras y su eficacia específica"<sup>31</sup>.

El grado de operatividad de ambas dialécticas es esencialmente opuesto. La dialéctica mistificada de Hegel "parecía glorificar el estado de cosas existentes", escribe Marx, mientras que la dialéctica "racional constituye un escándalo y una execración para las clases dirigentes y sus ideólogos doctrinarios porque en el concepto positivo de las cosas existentes incluye al mismo tiempo la comprensión de su fatal negación, de su necesaria destrucción"<sup>32</sup>. La dialéctica marxista no es ni un absoluto devenir que crea la realidad, ni es tampoco una consolidación del Estado vicario de la Idea; antes bien, es un movimiento real, cuasi-cósico, que lleva en sí mismo los gérmenes de la mutación, de la crisis y de la revolución de la sociedad capitalista-burguesa.

\* \* \*

La dialéctica marxista se fundamenta sobre estos cuatro principios:

La *totalidad*.

El *devenir*.

La *contradicción*.

La *variación cualitativa*<sup>33</sup>.

La *totalidad* no es otra cosa que el concepto de complejidad y sobredeterminación anteriormente reseñados. El principio del *devenir*, originado por la noción de historicidad

<sup>31</sup> ALTHUSSER, *op. cit.*, págs. 89 y sigs.

<sup>32</sup> MARX, *El Capital*, t. I, pág. 15.

<sup>33</sup> Cfr. H. ARVON, *El marxismo*, Madrid, ZYX, 1966, pág. 32.

humana, da lugar al *materialismo histórico*. La *contradicción* —sobredeterminada— posibilita la mutación del mundo y, por tanto, el progreso histórico. La existencia de antagonismos contradictorios en lo real, provoca un estado de cosas intolerable que genera la lucha revolucionaria liberadora de la contradicción. La *variación cualitativa* es un aspecto secundario del materialismo dialéctico. Desde el momento mismo que se produce la contradicción en lo real y se llega a la revolución que transforma el estado de cosas dadas, *necesariamente* ha de producirse la variación cualitativa (cambio de la sociedad capitalista por la comunista).

Este planteamiento es lo que viene conociéndose por materialismo dialéctico, el cual pasamos a analizar a continuación:

*Materialismo dialéctico*: “El materialismo dialéctico es —en frases de Stalin— la teoría del partido marxista-leninista”. Esto, sin embargo, es una pura tautología. Prefiero mejor decir que Marx ha descubierto una nueva *ciencia*, la de la historia de las “formaciones sociales”. “La fundación de la *ciencia de la historia* por Marx —señala Althusser— ha ‘provocado’ el nacimiento de una nueva filosofía teórica y prácticamente revolucionaria: la filosofía marxista o ‘materialismo dialéctico’ ”<sup>34</sup>. Las implicaciones doctrinales del materialismo dialéctico son obvias:

1. Afirmación de que la ley de lo real es la ley del cambio. Se da en lo real —inorgánico, animal y humano— una transformación continua. No existen, por tanto, principios eternos. Las “ideologías” cambian con las épocas.
2. Esta transformación de lo real se da en el sentido de la progresión cualitativa: desde lo inorgánico a lo humano, y, en lo humano, desde las formaciones sociales iniciales de la humanidad

---

<sup>34</sup> ALTHUSSER, *op. cit.*, pág. XI.

hasta el régimen que señalará el fin de la prehistoria (cualquier formación social anterior al comunismo), es decir, la sociedad somunista.

3. Los cambios se realizan en virtud de leyes abstractas. Estos cambios no se producen gradual e insensiblemente, sino que, en un momento dado, cuando las contradicciones se agudizan, el cambio revolucionario tiene lugar<sup>35</sup>.
4. Las contradicciones desaparecerán cuando lo hagan las clases sociales.
5. La base de esta nueva filosofía es empírica, y el método de investigación es inductivo-operacional, por cuanto que, no sólo aspira a conocer los procesos dialécticos reales, sino y sobre todo a descubrir las normas operacionales aceleradoras de los cambios.

Hay que señalar que el materialismo de Marx no es un materialismo crudo, al estilo del de Hobbes, sino que se trata más bien, parafraseando un célebre libro de Proust, de un materialismo que va "en busca de la realidad perdida". Marx intentó superar la actitud meramente contemplativa de la filosofía idealista, desligada de toda realidad concreta. Trata Marx de devolver al pensamiento toda su fuerza activa, la misma que poseía cuando estaba ligado a la *praxis*<sup>36</sup>.

*La historicidad del hombre. Materialismo histórico:* El materialismo histórico extiende el materialismo dialéctico al orden de la vida social (Stalin). Mientras éste concibe lo real como en continua evolución, el materialismo histórico afirma el carácter histórico del hombre. Es la ciencia marxista de la historia.

---

<sup>35</sup> Estas tres primeras características son las mismas que señala R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, pág. 182.

<sup>36</sup> H. LEFÉBVRE, *Le materialisme dialectique*, Paris, P. U. F., 1962, página 54.



J.-Y. Cálvez interpreta el materialismo histórico como el “lazo directo entre la historia y el fenómeno de carácter natural-humano que es la producción por el hombre de su naturaleza: este fenómeno es el hecho histórico fundamental”<sup>37</sup>. En definitiva, el materialismo histórico no es otra cosa que la dialéctica que afecta al hombre en la construcción de su propia humanidad.

Cualquier formalización de mundo, cualquier formación social dada, cualquier atributo humano son productos históricos, resultado de las relaciones de producción y, por tanto, provisorios y temporales. El proceso dialéctico que anima a lo real, aviva los conflictos de cualquier época histórica y origina, mediante la revolución, otra nueva etapa social. No es extraño, entonces, que Marx crea que “el proceso capitalista de producción es una formación históricamente determinada del proceso social de producción”<sup>38</sup>.

Este planteamiento tiene unas consecuencias de profundo alcance. En cuanto que el hombre autocrea su existencia, está urgido a transformar continuamente el mundo, sus circunstancias históricas particulares, hasta llegar a suprimir lo que provoca las contradicciones y obstaculiza el desarrollo omnilateral; es decir, suprimir la propiedad privada y la lucha de clases.

El hombre y su “conciencia” no son otra cosa que un producto histórico y social, que un resultado de una situación existencial determinada por las relaciones de producción. No hay *a priori* alguno, ni esencia o naturaleza humana genérica y universal. De ahí la importancia de la *praxis* y su formalización específica en la configuración del hombre.

Son de gran significado las siguientes palabras de Marx en *La ideología alemana*, referidas a la concepción materialista de la historia. Esta concepción

---

<sup>37</sup> J.-Y. CÁLVEZ, *El pensamiento de Carlos Marx*, Madrid, Taurus, 1962<sup>3</sup>, página 460.

<sup>38</sup> MARX, *El Capital*, t. II, pág. 1267.

... muestra que el fin de la historia no es resolverse en autoconciencia como 'espíritu de espíritu', sino que en cada estadio se encuentran dados un resultado material, una suma de fuerzas productivas, unas relaciones con la naturaleza y entre los individuos, creadas históricamente y transmitidas a cada generación por la precedente, una masa de fuerzas de producción, de capitales y de circunstancias que, por una parte, son modificadas por la nueva generación, pero que, por otra, le dictan sus propias condiciones de existencia y le imprimen un desarrollo determinado...<sup>39</sup>.

Más tarde, en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852), escribía Marx:

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su propio arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmiten el pasado<sup>40</sup>.

El materialismo histórico, en suma, piensa que el hombre se crea su propia humanidad, pero bajo las condiciones que la situación concreta le depara (ya veremos cómo hay en todo esto un fondo determinista). Esta creación se realiza en la *praxis*. La *praxis* está formada por tres estratos: La infraestructura (fuerzas productivas y técnicas), la estructura (relaciones de producción y de propiedad) y la superestructura (ideologías e instituciones). Esta visión de la *praxis*, cree Lefebvre que es algo simplista, y propone otro esquema que, a su juicio, recoge mejor el pensamiento de Marx: *Praxis repetitiva*, *praxis mimética* y *praxis innovadora*. Esta última es la

---

<sup>39</sup> MARX y ENGELS, *L'idéologie allemande*, cit., pág. 59.

<sup>40</sup> K. MARX, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Moscú, Progreso, s. f., página 8.

única *praxis* que produce *creación*. Ella es la *praxis revolucionaria* que conduce a la revolución y a la variación cualitativa<sup>41</sup>.

*La lucha de clases y la revolución social*: La historia, para Marx, había estado dominada por la lucha de clases, originadas estas luchas por el antagonismo entre los poseedores de los medios de producción y los desposeídos de ellos. Esta es la tesis que conjuntamente sostienen Marx y Engels en el *Manifiesto* de 1848. La lucha de clases es, por tanto, un resultado de la propiedad privada.

Marx no llega a dar una definición de lo que entiende por clase social, pues justamente *El Capital* concluye cuando Marx comenzaba a tratar el tema de las clases. Opinamos, con Cálvez, que para Marx toda clase social consta de dos elementos: uno *objetivo* (pertenencia a un estamento determinado de las relaciones de producción) y otro *subjetivo* (La "conciencia" de poseer en común tal o cual género de vida; si falta esta condición, una clase será incapaz de ser "dominante" políticamente)<sup>42</sup>.

Llegamos así al momento crucial de la dialéctica marxista: la *revolución*. Producida la contradicción en la sociedad, dividida ésta en clases, concienciada de su esclavitud la clase oprimida, ha llegado el momento de avanzar *creativamente* en la *praxis*, destruyendo en ella, de manera revolucionaria, los antagonismos de clases y dando a luz a la nueva sociedad.

En la "Nota final a la segunda edición alemana" de *El Capital*, Marx ve en la *praxis* de la sociedad capitalista su misma negación y, por tanto, su destrucción; "porque nada puede intimidarla [a la dialéctica], dado que se proyecta sobre el movimiento mismo, del que toda forma acabada no

---

<sup>41</sup> H. LEFÉBVRE, *Sociologie de Marx*, Paris, P. U. F., 1966, pág. 43.

<sup>42</sup> CÁLVEZ, *op. cit.*, pág. 176.

es sino una configuración transitoria; porque es esencialmente crítica y revolucionaria”<sup>43</sup>.

Para Marx, mientras subsista la propiedad privada, el trabajo continuará sumiendo al hombre en la miseria. Una vez que ha sido despojado de su propiedad, el proletariado ha perdido su familia, su fe, sus ideales. Tendrá que hacer la revolución total, que convierta las fuerzas productivas en propiedad social. Es decir, socializar todos los logros tecnológicos de la sociedad capitalista.

“La desaparición de la burguesía y la victoria del proletariado son el final ineluctable de una evolución histórica que no necesita la intervención activa y consciente de las clases. Por otra parte, Marx consagra su vida a convencer al proletariado de que sufre una opresión milenaria y le exhorta a cumplir la misión liberadora que le ha confiado la historia”<sup>44</sup>.

En *La ideología alemana*, Marx afirma rotundamente:

No es la crítica, sino la revolución, quien es la fuerza motriz de la historia, de la religión, de la filosofía y de toda otra teoría<sup>45</sup>.

Todavía más claro aparece este sentido revolucionario de la *praxis* en el *Manifiesto comunista*: “El hombre libre y el esclavo, el patricio y el plebeyo, el señor y el siervo, el maestro y el oficial, en una palabra, el opresor y el oprimido, se han manifestado en oposición constante, conduciendo una lucha ininterrumpida, a veces sorda, a veces abierta, lucha que terminó en cada caso en una reconstrucción revolucionaria de la sociedad en general o en la ruina común de las dos clases contendientes”<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> MARX, *El Capital*, t. I, pág. 15.

<sup>44</sup> ARVON, *op. cit.*, pág. 99.

<sup>45</sup> MARX y ENGELS, *L'idéologie allemande*, cit., pág. 59.

<sup>46</sup> Cit. por J. PRADOS en “Síntesis y crítica de *El Capital* de Marx”, en K. MARX, *El Capital*, edic. cit., t. I, pág. XXXIII.



*El hombre omnilateral en la sociedad comunista:* En Marx, la supresión de la miseria en que el hombre vive en la *praxis* económica, consiste, evidentemente, en la llegada de la comunidad. Pero una comunidad que no es abstracta, como algo yuxtapuesto y superior a los individuos —al modo del Estado hegeliano—, sino que se trata de una comunidad que, por lo pronto, no yuxtapone o subordina el individuo a la sociedad. En la “prehistoria” del marxismo, la sociedad se constituía por individuos *medios*, todos iguales (recuérdese el reflejo de esto en la enseñanza: clases homogéneas, estadísticas, estandarización de contenido y de pruebas de selección y examen, etc.). La comunidad, por definición, era en ese tiempo impersonal. La libertad personal pertenecía a la esfera extracomunitaria; lo que equivalía, en buena medida y según Marx, a negar prácticamente la libertad. Por el contrario, el marxismo desarrolla, en la *praxis*, una comunidad idónea para el desarrollo de la personalidad. Pues, desde el momento en que el hombre se autocrea y expresa en los aspectos concretos que realiza, esa comunidad, resultado del desarrollo personal, se identifica con el hombre mismo. Sujeto y objeto se confunden en la sociedad comunista. Creo que es éste el aspecto en que Marx se aproxima más Hegel: ambos vienen a establecer, como final del proceso dialéctico, un Absoluto: Hegel, la Idea; Marx, la Comunidad. Para los dos, el final del proceso supondrá la reunificación de sujeto y objeto.

Veamos cómo se constituye la sociedad comunista.

El acceso a este tipo societal no se consigue en un primer intento, inmediatamente después de realizada la revolución comunista. En carta a J. Weydeneyer (1852), afirmaba Marx:

Lo que yo aporté como nuevo [al tema de las clases sociales] fue: 1) demostrar que la existencia de las clases sólo está ligada a fases determinadas del desarrollo histórico de la producción; 2) que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; 3) que esta misma dictadura únicamen-



te constituye el paso para la abolición de todas las clases y para llegar a una sociedad sin clases...<sup>47</sup>.

La primera etapa a cumplir, después de la revolución, es, por tanto, la *dictadura del proletariado*. De esta dictadura se pasará a la sociedad comunista sin clases. El Estado sólo es admitido por Marx en esta etapa intermedia de dictadura proletaria. Lefébvre ve el proceso del siguiente modo: "Con relación al Estado, el proceso revolucionario que dirige la clase obrera tendrá tres dimensiones indisolubles: desarrollo de la democracia, dictadura del proletariado, desaparición del Estado. La democracia concreta, poder coercitivo de una mayoría sobre una minoría, coincide con la dictadura del proletariado, la clase proletaria destruye el aparato del Estado existente, pero no tiene necesidad más que de un Estado decadente, donde las funciones del Estado son asumidas por las fuerzas sociales nuevas: organización y gestión. La coacción del Estado sustituye la organización racional por una coerción y niega, por esencia, la libertad humana. La justificación legitimada de tal coacción desaparece desde el momento en que la gestión directa de las cosas y la organización verdaderamente racionalizada de la producción se hacen posibles"<sup>48</sup>.

Engels, en su *Anti-Dühring*, se manifiesta en ese mismo sentido. El proletariado asume los medios de producción y el Estado, y con ello se supera a sí mismo como proletariado. El Estado se hace más representativo de toda la sociedad y él mismo se hace "superfluo". "En lugar del gobierno sobre las personas aparece la administración de cosas y la dirección de procesos de producción. El Estado no 'se suprime' sino que se *extingue*"<sup>49</sup>. Sin clases, una sociedad no precisa de un Estado que sirva a los intereses de una clase dominante.

Se llegará así a la sociedad comunista

<sup>47</sup> Citado por ARVON, *El marxismo*, ZYX, pág. 89.

<sup>48</sup> LEFÉBVRE, *Sociologie de Marx*, cit., pág. 106.

<sup>49</sup> F. ENGELS, *Anti-Dühring*, México, Grijalbo, 1964, págs. 277-278.

... cuando haya desaparecido la servil subordinación de los individuos en la división del trabajo y, con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo ya no será exclusivamente un medio de vida, sino que llegará a ser él mismo la primordial necesidad vital; cuando las fuerzas productivas, con el desarrollo múltiple de los individuos, hayan aumentado también, brotando en abundancia todas las fuentes de la riqueza comunitaria, solamente entonces el limitado horizonte del derecho burgués podrá ser definitivamente superado y la sociedad podrá escribir en sus banderas: 'De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades' <sup>50</sup>.

En esta sociedad, el hombre será *omnilateral*. Es decir, pleno, multifacético e integralmente desarrollado. Para ello, son precisas dos exigencias: 1) disponer de una totalidad de fuerzas, sólo posible en la sociedad comunista; 2) necesidad de reconocer el trabajo variado y el mayor desarrollo posible de las aptitudes del trabajador, lo cual sólo es factible con el desarrollo tecnológico alcanzado en la sociedad capitalista <sup>51</sup>.

En definitiva, la omnilateralidad estriba en conseguir el hombre, históricamente, una totalidad de aptitudes, al mismo tiempo que una totalidad de aptitud de consumo y ocio. Resulta de ello un tipo de "hombre que rompe el cerco que lo encierra en una experiencia limitada y crea nuevas fuerzas de dominio sobre la naturaleza..." <sup>52</sup>.

Hasta aquí, Marx no has hecho creer que es el trabajo, racionalmente asumido en la *praxis* comunista, el que desarrolla la multiplicidad de aptitudes del hombre. Contradicto-

---

<sup>50</sup> MARX y ENGELS, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, Paris, Éditions Sociales, 1966, pág. 32.

<sup>51</sup> MARX, *El Capital*, t. I, págs. 513, 440-441; t. II, pág. 1268.

<sup>52</sup> M. A. MANACORDA, *Marx y la pedagogía moderna*, Barcelona, Oikos-Tau, 1969, págs. 89-90.

riamente, empero, en el Libro III de *El Capital*, afirma todo lo contrario, y es ésa una de sus aporías fundamentales:

Pero esta actividad [productiva] constituirá siempre el reino de la necesidad. Más allá comienza el desarrollo de las fuerzas humanas como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sólo puede extenderse fundándose sobre el otro reino, sobre la otra base, la de la necesidad <sup>53</sup>.

Este punto es clave para comprender el pensamiento marxista sobre la educación. Volveremos más tarde sobre él.

En el Gráfico 1 queda recogido, esquemáticamente, el proceso de la dialéctica marxista.

### 1.3. *Humanismo y ateísmo marxista*

Desde el momento mismo que Marx afirma resueltamente que su "método *analítico* no parte del hombre, sino de un período social económicamente dado" <sup>54</sup>, tenemos que reconocer, en una primera apreciación, que el marxismo no es un humanismo. Por otro lado, todo humanismo no es otra cosa que una "ideología", según Marx, y, por lo tanto, inadmisibles dentro de la "ciencia" dialéctica marxista, que es ciencia, precisamente, por ocuparse de lo real cósmico, y, en cuanto que se ocupa de ello, deja de ser humanismo.

Los intérpretes del marxismo se dividen a la hora de enjuiciar el marxismo como humanismo. Althusser piensa que el *anti-humanismo* es la condición indispensable del conocimiento y la transformación del mundo <sup>55</sup>. Lefévre y Fromm, por el contrario, creen que el concepto de alienación y un

---

<sup>53</sup> MARX, *El Capital*, t. II, pág. 1269.

<sup>54</sup> MARX, *El Capital*, t. I, pág. 861.

<sup>55</sup> ALTHUSSER, *op. cit.*, págs. 187 sigs.

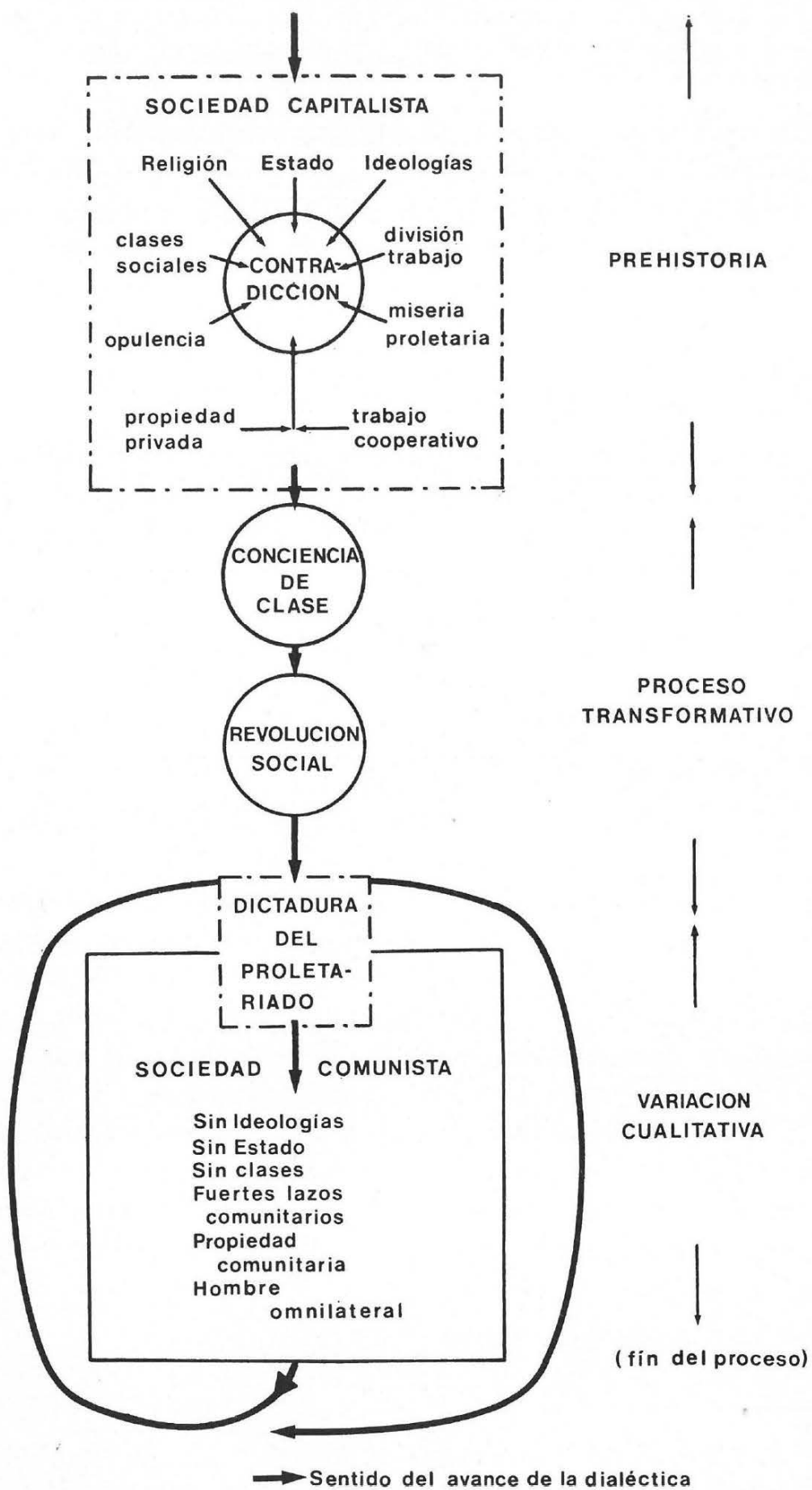


Gráfico 1. La dialéctica marxista.

fondo humanista pervive a lo largo de toda la obra de Marx<sup>56</sup>.

Hay, sin duda alguna, en Marx, cierto sustrato humanista, si bien no es lo más importante en su pensamiento. En *El Capital*, por ejemplo, encontramos bastantes pasajes en los que se critica la explotación y servidumbre capitalista, y se aboga por la necesidad urgente de “liberar” al hombre de semejante postración<sup>57</sup>.

No es el marxismo, únicamente, estudio *científico* de la realidad. Es eso, primordialmente. Pero, también, es humanismo. Para el hombre busca Marx la plena realización, la libertad en la sociedad comunista (“reino de la libertad”). La revolución comunista persigue, en última instancia, suprimir toda forma de unilateralidad humana. Por tanto, que Marx presente una concepción *científica* de la realidad con su dialéctica, no invalida que aún perviva en su pensamiento un deje humanista.

No sólo se declara el marxismo antihumanista; también se declara *ateo*. No se trata de una crítica intelectual a la religión, sino que el hombre marxista, *de facto*, es ateo. En la sociedad comunista, no hay problema religioso, ni teológico, ni trascendente. Para Marx, la religión es un sustituto de lo real, un mecanismo de defensa que el hombre produce para evadirse de una situación ingrata. Desaparecida tal situación, la religión —como el Estado— se autoextingue. De ahí que, en la sociedad comunista, no se tenga que suprimir la religión; ni siquiera se planteará el problema religioso, por cuanto que en este tipo societal no se dan las condiciones —capitalismo, propiedad privada, etc.— que hacen necesaria en la sociedad burguesa la religión.

A este propósito, escribe Marx:

---

<sup>56</sup> E. FROMM, *Marx y su concepto del hombre*, F. C. E., 1962, pág. 55.

<sup>57</sup> MARX, *El Capital*, t. I, págs. 355-388, 443-454, 509-510, 756 y sigs., 779 y sigs y 811; t. II, pág. 1269.



En general, el reflejo religioso del mundo real sólo podrá desaparecer cuando las condiciones de trabajo y la vida práctica ofrezcan al hombre relaciones claras y racionales con sus semejantes y con la naturaleza. La vida social, cuya base forman la producción material y las relaciones que ésta implica, sólo se despojará del nimbo místico que encubre su aspecto el día que sea obra de hombres libremente asociados que actúen conscientemente y sean dueños de su propio movimiento social. Pero esto exige que la sociedad reúna una serie de condiciones de existencia material que sólo pueden ser el resultado de un largo y doloroso desarrollo <sup>58</sup>.

Pero si, como dice Marx, la dialéctica que conduce al comunismo hace innecesaria toda religión hasta el punto de que el hombre de esa sociedad no tendrá ni por qué acordarse de la religión, me pregunto a qué es debido que el marxismo se revista de todos los caracteres de una religión. Pues, como escribe Schumpeter, en "un cierto aspecto importante, el marxismo es una religión. Ofrece a sus fieles, en primer lugar, un sistema de fines últimos que conceden un sentido a la vida...; en segundo lugar, ofrece una guía para conseguir sus fines... Podemos precisar aún más: el socialismo marxista pertenece al grupo de religiones que prometen el paraíso sobre la tierra" <sup>59</sup>. Para Prados Arrarte, *El Capital* es una "meta-economía" <sup>60</sup>.

#### 1.4. *Filosofía del conocimiento*

El marxismo es la ciencia de lo real, de las mutaciones que en la *praxis* —y ésta es eminentemente económica— tienen

<sup>58</sup> MARX, *El Capital*, t. I, pág. 82.

<sup>59</sup> J. A. SCHUMPETER, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1954, pág. 67.

<sup>60</sup> J. PRADOS, "Síntesis y crítica...", cit., pág. XXIX.

lugar. Como ciencia, el marxismo aspira a *conocer* esta práctica y a *transformarla*. Este planteamiento nos pone ya sobre la pista de por dónde podrá discurrir la teoría del conocimiento marxista.

La filosofía marxista se caracteriza, según Luis Cencillo, por ser:

*Realista*: hay cosas independientes del conocimiento que son “fotografiadas” por la mente.

*Racionalista*: hay una Verdad absoluta y todo lo real es cognoscible.

*Materialista*: todo cuanto existe es, por naturaleza, material; lo material es lo único que existe.

*Infinitista*: este mundo es *infinito* y no hay Dios.

El *espíritu* y la *conciencia* no son más que *funciones* de la materia<sup>61</sup>.

Estas peculiaridades de la filosofía marxista le hacen aproximarse bastante al empirismo, apartándose de la tradición kantiana.

Admitir como única fuente de conocimientos lo real, lleva a Marx a la exclusividad en el modo de verificar dicho conocimiento. Para él, el pensamiento “no es más que el reflejo del movimiento real traspuesto y traducido en el cerebro humano”<sup>62</sup>.

“Todo el fenómeno del conocimiento —señala Cencillo refiriéndose al marxismo— se explica con un solo concepto: Reflejo. Por supuesto el concepto dialéctico de conocimiento es el ya antes expuesto de ‘adecuación perfecta —fotográfica incluso— entre la cosa y la mente’. Sin embargo, ya advierte Lenin que esto no debe considerarse en un sentido mecánico y pasivo, sino que se realiza en tres etapas: 1) contemplación *viva*; 2) abstracción, y 3) praxis”<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> L. CENCILLO, *Historia de los sistemas filosóficos*, Madrid, Syntagma, 1968, pág. 196.

<sup>62</sup> MARX, *El Capital*, t. I, pág. 14.

<sup>63</sup> L. CENCILLO, *op. cit.*, pág. 204.

Así pues, las tres notas claves de la gnoseología marxista son: lo real-cósico como único origen del conocimiento, el conocimiento como reproducción fotográfica de eso real y la *praxis* como objetivo último del conocimiento obtenido.

Pasemos ahora a analizar el *proceso de conocimiento*, según el materialismo dialéctico. Este proceso es, al decir de Althusser, la “práctica teórica marxista”. “Existe, por lo tanto —escribe—, una práctica de la teoría, la teoría es una práctica específica que se ejerce sobre un objeto propio y desemboca en un *producto* propio: un *conocimiento*”. Pero, esta teoría, nada tiene que ver con la “teoría” que usualmente conocemos. Para Althusser, “una práctica real (que produce conocimiento) puede realizar muy bien su oficio de teoría sin sentir, necesariamente, la necesidad de hacer la teoría de su propia práctica, de su proceso... El tiempo de la Teoría de la práctica teórica, es decir, el momento en que una ‘teoría’ experimente la necesidad de la Teoría de su propia práctica, el tiempo de la Teoría del método, en sentido general, surge siempre *a posteriori*, para ayudar a superar las dificultades prácticas o ‘teóricas’, a resolver problemas insolubles debido al juego de la práctica inmersa en sus obras, por lo tanto, ciega teóricamente, o para hacer frente a una crisis más profunda. Pero la ciencia puede ejercer su oficio, es decir, producir conocimiento durante mucho tiempo sin experimentar la necesidad de hacer la Teoría de lo que hace, la teoría de su práctica, de su ‘método’ ”<sup>64</sup>. Esta larga cita me ha parecido de singular interés. En ella descubro lo siguiente:

1. Lo fundamental en el conocimiento es la práctica.
2. Esta práctica tiene sus leyes (teoría, con minúsculas).
3. En la práctica teórica (ciencia), el sujeto llega a conocer, a obtener un conocimiento de tales leyes (materialismo dialéctico).

---

<sup>64</sup> ALTHUSSER, *La revolución teórica de Marx*, cit., págs. 142 y sigs.

4. La Teoría (con mayúsculas) de esa práctica teórica es la que nos aclara qué hace, qué método emplea el sujeto en esa práctica teórica que desemboca en conocimiento.

¿Cuál es el proceso de la práctica teórica? O, dicho de otra manera, ¿cómo se adquiere el conocimiento?

Lo primero de que se parte —y, por tanto, no es el resultado— es de los conceptos generales (por ej., “producción”, “trabajo”, “economía”, etc.). “Esta primera generalidad (que llamaremos Generalidad I) —comenta Althusser— constituye la materia prima que la práctica teórica de la ciencia transformará en ‘conceptos’ específicos, es decir, en esta otra generalidad (que llamaremos Generalidad III) ‘concreta’ que constituye un conocimiento”<sup>65</sup>. O sea, que el punto de arranque no es algo concreto, alguna realidad en su concreción existencial, sino lo “general”<sup>66</sup>. “Cuando se constituye una ciencia... trabaja siempre sobre conceptos ya existentes (*Vorstellungen*), es decir, una Generalidad I, de naturaleza ideológica, previa. No ‘trabaja’ sobre un ‘dato’ objetivo puro, que sería el de los hechos puros y absolutos. Su trabajo propio consiste, por el contrario, en elaborar sus propios hechos científicos, a través de una crítica de los ‘hechos’ ideológicos elaborados por la práctica teórica ideológica anterior... Transformar la Generalidad I en Generalidad III es el trabajo y la producción de la ciencia”<sup>67</sup>.

El paso de la Generalidad I a la III, se produce en virtud de la Generalidad II, “constituida por el cuerpo de conceptos cuya unidad, más o menos contradictoria, constituye la ‘teoría’ de la ciencia en el momento (histórico) considerado, ‘teoría’ que define el campo en el que debe plantearse todo ‘problema’ de la ciencia”. Esta Generalidad II “es la que en las ciencias

<sup>65</sup> ALTHUSSER, *op. cit.*, pág. 151.

<sup>66</sup> Tan es así, que la Generalidad I es inadecuada a la esencia de los objetos de los que debería haberse extraído por abstracción.

<sup>67</sup> ALTHUSSER, *op. cit.*, págs. 151-152.

experimentales, por ejemplo, constituye los 'fenómenos' en 'hechos', la que plantea bajo la forma de problema una dificultad existente, la que 'resuelve' este problema, a través de la disposición de dispositivos teórico-técnicos que constituyen el cuerpo real de lo que una tradición idealista denomina 'hipótesis', etc." <sup>68</sup>.

Una vez obtenida la Generalidad III (= conocimiento), hay que tener en cuenta que ésta no se identifica con la I, puesto que, entre las dos, se produce una auténtica transformación real: "la transformación de una generalidad ideológica en una generalidad científica".

El método científico marxista va, pues, de lo "abstracto" a lo "concreto". Mejor aún: va de lo abstracto para el sujeto que es concreto-en-lo-real, para llegar al concreto-del-pensamiento que es el conocimiento. Tal proceso se realiza por entero en la práctica teórica. Y, de manera tal, que no se plantea el problema de si ese concreto-del-pensamiento nos da el concreto-en-lo-real, pues, la práctica misma de la ciencia marxista, parte del aproblematismo en la relación entre un objeto "real" y su "conocimiento". Todo, absolutamente todo, se puede conocer, según el marxismo.

Llegados a este punto, se me objetará que, puesto que el conocimiento en el materialismo dialéctico parte de la Generalidad I, que no es "dato" objetivo, lo está haciendo en función de una base abstracta y, por tanto, las anteriores afirmaciones en el sentido de que la teoría marxista del conocimiento parte de la práctica son infundadas. Ciertamente que a tal pensamiento podríamos llegar, mas sólo en el caso de que no hayamos entendido bien qué es esa Generalidad I.

La Generalidad I sólo es "abstracta" para el sujeto, pero no en sí misma. Ella "no es el producto de una 'operación de abstracción' efectuada por un 'sujeto' (...), sino el resultado de un proceso complejo de elaboración, donde entran siem-

---

<sup>68</sup> ALTHUSSER, *op. cit.*, pág. 152.



pre en juego muchas prácticas concretas distintas, de niveles diferentes, empíricos, técnicos e ideológicos”<sup>69</sup>.

Junto a estas consideraciones filosóficas, Marx no olvida los condicionamientos sociológicos del conocimiento. Explícitamente lo afirma en este texto:

No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia; al contrario, es su existencia social la que determina su conciencia...<sup>70</sup>.

Sociología del conocimiento e ideología se presentan íntimamente engarzadas en Marx. La ideología a que se refiere el creador del marxismo es a la de cada clase social. Para Marx, el conocimiento viene determinado, *en última instancia*, por la clase social; mas, como ésta se define por la base económica que la sustenta, por la *praxis* económica y las relaciones de producción, el conocimiento viene condicionado radicalmente por la economía.

---

<sup>69</sup> ALTHUSSER, *op. cit.*, pág. 158.

<sup>70</sup> K. MARX, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Editions Sociales, 1957, pág. 4.